

Georges Lüdi / Kurt Seelmann / Beat Sitter-Liver (Hrsg.)

Sprachenvielfalt und Kulturfrieden

**Sprachminderheit – Einsprachigkeit –
Mehrsprachigkeit: Probleme und
Chancen sprachlicher Vielfalt**

Academic Press Fribourg / Kohlhammer Stuttgart

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte
bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.



Stiftung Schweiz

Europäische Akademie der Wissenschaften und Künste

© 2008 by Academic Press Fribourg
Herstellung: Paulusdruckerei Freiburg Schweiz

ISBN 978-3-7228-1618-5 (Academic Press Fribourg)
ISBN 978-3-17-020363-1 (Kohlhammer Stuttgart)

INHALT

Einleitung

Mehrsprachigkeit als Konfliktquelle und/oder als Chance?

Georges Lüdi

1

I

Koreferat zum ersten Abschnitt: Kulturfrieden als dynamischer Prozess

Hector Schmassmann

15

The definition of minorities as a terrain for political and discursive struggles

Alexandre Duchêne

23

Sprach- und Kulturkonflikte koreanischer Immigranten in den USA

Hoo Nam Seelmann

47

Das Individuum zwischen Subkultur und Mehrheitsgesellschaft

Ueli Mäder

73

II

Koreferat zum zweiten Abschnitt: Kommentare eines wissbegierigen fachfremden Lesers

Martino Mona

87

Sprachminderheiten im Rechtswesen: Zwischen Diskriminierung und Toleranz

Michael Anderheiden

99

Europäische Hochsprachen in der Klemme: Zwischen globalem Englisch, Dialekten, Minderheits- und Regionalsprachen

Gerhard Stickel

115

VI

- Kulturkontakt, Kulturkontrast, Kulturkonflikt (Sprache inbegriffen)
Hannes Kniffka 133
- Efficiency and fairness in the management of linguistic diversity:
issues of identification and measurement
François Grin 163

III

- Koreferat zum dritten Abschnitt: Rechte der Minderheits-
gesellschaften auf Pflege von Kultur und Sprache
Gabriele M. Müller 179
- Mehrsprachigkeit als Kaleidoskop des Wissens
Anne-Claude Berthoud 189
- Globalisierung und sprachlich-kulturelle Vielfalt
(unter anderem aufgezeigt am Beispiel der Schweiz)
Josef Jurt 201
- Language politics at European border; The language analysis
interview of asylum seekers in the Netherlands
Jan Derk ten Thije 225
- «Ansprüche» der Mehrheit auf Einsprachigkeit im Spannungsfeld des
Minderheitenschutzes – Nationale und internationale Rechtslage
Dagmar Richter 253

IV

- Koreferat zum vierten Abschnitt: Föderal-territoriale
Sprachenpolitik in der Schweiz: Ein Zielkonflikt zwischen
Sprachfrieden und Minderheitenschutz?
Bernhard Altermatt 295
- Between Diversity and Community: The Politics of Tolerance from the
Centre to the Margins of the EU
Gabrielle Hogan-Brun 325
- Prinzipien und Praxis der Multikulturalität in der heutigen Schweiz
Georg Kreis 339
- Autorinnen und Autoren 357

Das Individuum zwischen Subkultur und Mehrheitsgesellschaft

Ueli Mäder

Abstract

This contribution critically explores how individuals move between subculture(s) and the majority society. The majority society consists of many smaller and larger subcultures as well as of innumerable individuals. Most individuals are part of several subcultures, in which the identifiable affiliation depends as well on who understands what by a subculture. The author describes the connection between individuals and society and how social cohesion comes about. The contribution and function of subcultures, on the one hand, and the dynamics of integration and exclusion, on the other, are of interest in this respect. These dynamics are discussed with reference to the concepts of social disadvantage and the alien other.

1. Begriffe

1.1. Subkultur

Soziologisch betrachtet, ist eine Subkultur zunächst eine Gruppe sozialer Akteurinnen oder Akteure, die sich an spezifischen Normen orientieren, die sich von gesellschaftlich dominanten unterscheiden. Wer die Abgrenzung akzentuiert, spricht von Gegenkultur. Die Chicago School befasste sich schon in der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts damit, wie abweichende Gruppen eigene Normen entwickelten. Ich komme beim Umgang mit sozialer Benachteiligung darauf zurück und greife hier nur einen Aspekt auf, der für das Verständnis der Begriffe und für methodische Zugänge bedeutend ist.

Die in der Hermeneutik postulierte Introspektion lässt eigene subjektive Erfahrungen zu. Sie ermöglicht den Zugang zu inner-psychischen Phänomenen. Die Verknüpfung des quasi inneren Blicks mit dem Forschungsgegenstand ist ein legitimes Mittel der Erkenntnis. Der Symbolische Interaktionismus thematisiert, wie Probleme, Ängste und Projektionen der Forschenden die Dynamik prägen. Wir nehmen die Dinge je nachdem auf und wahr, welche Bedeutung sie für uns haben. Die Reflexivität der Forschenden über ihr eigenes Handeln und ihre eigenen Wahrnehmungen im untersuchten Feld sind dabei kein Störfaktor. Der Symbolische Interaktionismus (der Bezogenheit) und die Phänomenologie (subjektiver Bedeutungen) stellen jedenfalls einen zentralen ersten Strang qualitativer Zugänge dar. Die Ethnomethodologie und der Konstruktivismus bilden einen zweiten Strang. Sie sind an den Routinen des Alltags und daran interessiert, wie soziale Wirklichkeiten entstehen. Strukturalistische und psychoanalytische Positionen gehören zu einem dritten Strang.

Der Symbolische Interaktionismus geht auf Arbeiten von George Herbert Mead (1863-1931) zurück, der an der Chicagoer Universität lehrte. Die Ethnomethodologie verbreitete sich zur Zeit der Hippie-Bewegung, die in den späten 1960er Jahren in Kalifornien eine Subkultur bildete, die sich weit ausbreitete. Theoretische Ursprünge führen nach Europa. Während den 1920er Jahren begann Alfred Schütz (1899-1959) die philosophischen Grundannahmen von Max Weber über den Sinn des sozialen Handelns systematisch zu prüfen. Er stützte seine Kritik auf die Phänomenologie, die auf Edmund Husserl (1859-1938) zurück reicht. Schütz migrierte wegen dem Faschismus aus Österreich in die USA und beeinflusste hier Harold Garfinkel, der diese Ideen in die Lehre der Ethnomethodologie einbaute. Beide Schulen, der Symbolische Interaktionismus und die Ethnomethodologie, engagierten sich für eine kontextuelle Rationalität. Wer wie rational handelt, entscheidet sich nach je besonderen Bedingungen. Strukturalistische und psychoanalytische Positionen beziehen sich indes wesentlich auf latente soziale Konfigurationen und auf unbewusste psychische Strukturen. Soweit ein erster Bezug zur Chicagoer Schule, die für die Subkulturforschung wichtig war bzw. ist.

Heute wird der Begriff Subkultur eher selten verwendet, aber recht breit angewandt; beispielsweise auf einzelne Berufsgruppen, soziale Milieus und Klassen, die besondere Werte vertreten oder Verhaltensweisen pflegen. So gibt es mittlerweile Subkulturen der Surfer, Skater, Golfer oder Hacker. Für Zugehörige zählen nach wie vor gängige Normen, aber auch szenenspezifische. Die Szenen bilden eine Subkultur, überschneiden sich mit andern Subkulturen und bewegen sich zwischen weiteren Subkulturen und der Mehrheitsgesellschaft, die sich wiederum aus zahlreichen Subkulturen und weiteren Bereichen zusammensetzt. Die Individuen, die zu einer Sze-

ne gehören, treffen sich auch in anderen Subkulturen. Sie sind heute hier und morgen dort. Je nach Standort und Selbstverständnis befinden sie sich mehr innerhalb und/oder außerhalb der Gesellschaft. Die Kreise, die sie ziehen, überschneiden sich jedenfalls. Sie verbinden das, was drinnen und draussen ist und sich nicht dichotomisch und mechanistisch voneinander trennen lässt. Ich gehe später anhand der Dynamik von Integration und Ausschluss weiter darauf ein.

1.2. *Mehrheitsgesellschaft*

Nach soziologischen Lexika umfasst die Gesellschaft die Ganzheit eines dauerhaft geordneten, strukturierten Zusammenlebens von Menschen innerhalb eines bestimmten räumlichen Bereichs. Dieses Verständnis ist umstritten, eignet sich aber für eine erste Orientierung. Die Mehrheitsgesellschaft bezeichnet den Teil einer Bevölkerung, der aufgrund seiner Dominanz die kulturelle Norm definiert und repräsentiert. Der Begriff taucht immer wieder in öffentlichen Debatten zu Fragen der Integration von Migrierten auf. Dabei ist auch von Parallelgesellschaften ethnischer Minderheiten die Rede, die sich stark an eigenen Normen orientieren.

Der Begriff Mehrheitsgesellschaft ist aus meiner Sicht heikel. Er kontrastiert ein multikulturelles Verständnis und suggeriert eine Einheit, an der sich alle zu orientieren haben und die auch für Minderheiten gelten soll. Die Politologie verwendet häufiger den Begriff der Leitkultur. Als wesentliches Kennzeichen gilt ein einheitlicher gesellschaftlicher Wertekonsens. Verweise darauf unterstreichen die Forderung nach einer möglichst weit gehenden Integration von Personen, die einwandern. Ich verwende hier den Begriff der Mehrheitsgesellschaft, um kritisch an den aktuellen Diskurs anzuknüpfen, der von einer Spannung zwischen einer wie auch immer konstruierten Mehrheit bzw. Minderheit ausgeht, obwohl die oft strapazierte Mehrheitsgesellschaft primär aus lauter Minderheiten besteht, die indes eng miteinander verbunden sind.

2. Soziale Wesen

2.1. *Ich und Wir*

Als ich zur Welt kam, waren andere schon da. Andern ging und geht das auch so. Wir Menschen sind soziale Wesen. Wir können uns nicht aus uns selbst erklären. Das Umfeld spielt mit. Das Bewusstsein, dass die Gesellschaft unser Verhalten prägt, entlastet uns einerseits davon, uns alles anzulasten, was gesellschaftlich mit bedingt ist. Andererseits kann ich mir auch

nicht nur auf die eigene Schulter klopfen, wenn mir etwas gelingt. Und wenn ich mich über andere ärgere, ist es manchmal schmerzlich, mit etwas Distanz zu sehen, Teil desselben Systems zu sein. Kritiken richten sich oft an die Adresse des eigenen Schattens. Das Ich und Wir sind jedenfalls eng miteinander verknüpft. Das dokumentiert sich auch in der Bedeutung von gemeinschaftlicher Geborgenheit und von Subkulturen, die Halt vermitteln. Das Bedürfnis nach Heimat zeigt sich ebenfalls in fundamentalistischen Strömungen sowie im Zulauf, den verschiedenartige Sekten verzeichnen. Übersteigerte Formen der Verbindlichkeit kontrastieren die anonyme Beliebigkeit, die vielen Individuen zu schaffen macht. Doch was stiftet überhaupt den gesellschaftlichen Zusammenhalt?

Dass der soziale Kitt in der Moderne abbröckelt, beklagen viele. Der kommunitaristische Diskurs geht vom Zerfall gemeinschaftlicher Bindungen aus. Ich halte es für möglich, dass eine neue Beziehungsfähigkeit und Verbindlichkeit entsteht und gehe später weiter darauf ein. Im Zeichen eines raschen sozialen Wandels ändert sich jedenfalls das Selbstverständnis der Verbundenheit. Da stellt sich die Frage, was heute noch das Wir in der viel beklagten Ego-Gesellschaft bedeutet. Wenn Biographien zerfasern, drängt sich auch die Frage nach den Bedingungen scheinbar gängiger Normalbiographien in der Mehrheitsgesellschaft auf.

Heiner Keupp (1995, pp. 11-51) verfolgt die Spur, die den Menschen als soziales Wesen kennzeichnet. Er ortet einen wichtigen Einschnitt am Anfang des 20. Jahrhunderts. Es ist die Zeit, in der – durch Georg Simmel (1858-1908) angeregt – die Frage nach dem Ich im Wir sehr interessierte, wobei diese Debatte eine alte ist. Erinnert sei an die Kontroverse zwischen Aristoteles (450-388 v. Chr.) und Platon (427-347 v. Chr.) über das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft. Platon beschrieb die Eigenart des Individuums weitgehend als eine Funktion des Staates. Für Aristoteles war die Gemeinschaft eine Funktion des Individuums. Hier zeigt sich bereits der heutige Gegensatz zwischen einem individuellen oder gesellschaftlichen Verständnis, der sich auch im Verhältnis von Einzelwesen, Subkultur und Mehrheitsgesellschaft äußert. Am Anfang des 20. Jahrhunderts gab auch Martin Buber (1878-1965) eine vierzig Bände umfassende Reihe «Die Gesellschaft» heraus. Subjektive Prozesse des Erlebens und Handelns sind jedenfalls aus ihrer soziohistorischen Spezifität zu begreifen. Das Soziale ist keine Addition individueller Prozesse. Und Individuen sind mehr als Mangelwesen, wie sie heute in konservativen Gemeinsinnkonzepten dargestellt werden, die mit stabilisierenden Weltdeutungen eine offenbar riskante Weltoffenheit eindämmen wollen.

2.2. *Kommunitäre Individualität*

Prozesse der Modernisierung kennzeichnen das Spannungsverhältnis zwischen Individuum, Subkultur und (Mehrheits-)Gesellschaft. Alte Bezugsmuster weichen sich auf, neue entstehen. Aber auf welcher Grundlage? Geht es darum, das Kollektiv oder die Eigenverantwortung der Individuen zu stärken? Eigeninteresse und Gemeinschaft erscheinen als eine Polarität, die das tägliche Leben durchdringt. Die Pluralität der Interessen führt zum Widerstreit. Das Spannungsverhältnis lässt sich bei verschiedenen Gemeinschaftstypen betrachten. Während die primäre Sozialisation zur Individuierung und Autonomisierung führt, reichen politische Prozesse über partikuläre Eigeninteressen hinaus. Sie entscheiden über universale Normen, welche die (Mehrheits-)Gesellschaft prägen.

Eine der aktuellen Debatten bezieht sich auf den Diskurs zwischen Liberalismus und Kommunitarismus. Die sozialphilosophische Dogmengeschichte stellt das Individuum der Gesellschaft und Gemeinschaft gegenüber, welche die Subkultur kennzeichnet. Das Individuum wird aber erst durch die Gesellschaft zu dem, was das soziale Wesen ausmacht. Die individualistische Selbstverantwortung geht davon aus, dass es prinzipiell allen möglich ist und zugemutet werden kann, für sich zu sorgen. Sie orientiert sich am Leitbild selbstständiger Menschen. Diese nehmen ihr Schicksal in die eigenen Hände, sind leistungsfähig und schätzen den Wettbewerb als Antrieb zu höheren Leistungen. Wo ein Wille vorhanden ist, ist aber nicht immer ein Weg. Menschen sind auf gesellschaftliche Unterstützung und gemeinschaftliche Bande angewiesen.

Der Individualismus gilt heute als wesentliches Merkmal des sozialen Wandels. Er fördert die Vereinzelung und treibt die (Mehrheits-)Gesellschaft auseinander, monieren die einen; andere verweisen auf die Zunahme der persönlichen Wahlfreiheit und neue solidarische Netze. Vielleicht sind wir noch blind für solche Muster, in denen ein hohes Potential an Beziehungsfähigkeit steckt. Heiner Keupp (1995, pp. 331-367) verweist auf eine kooperative Individualität, die in Subkulturen als besondere Form der Alltagssolidarität zum Tragen kommen kann. Er spricht auch von einer kommunitären Individualität, die individuelle Lebensgestaltung und soziale Verantwortung verknüpft. Die persönliche Entscheidungsfreiheit realisiert sich in einem sozialen Netz, das über Subkulturen Risiken mindert und Freiräume ermöglicht. Diese kommunitäre Individualität wirft auch die Frage nach einer neuen Identität auf.

2.3. Neue Identität

Während den relativ stabilen Wachstumsbedingungen der Nachkriegszeit beschrieb der Entwicklungspsychologe Erik Erikson (1902-1994), wie sich Menschen durch freies Rollen-Experimentieren in einem gesellschaftlichen Bereich ihren Platz suchen. Die Erwartungen waren relativ klar. Die Identität hing davon ab, ob sich die Erwartungen erfüllen ließen. Es galt, Anspruch und Wirklichkeit möglichst zur Deckung zu bringen. Mitmenschen dienten als Vergleich, Altersgruppen und Berufsgruppen ebenso. Die heutige Pluralisierung der Lebenslagen macht die Identitätsarbeit jedoch zu einem prekären Akt der Balance. Keupp zeigt unter den Voraussetzungen zunehmender Fragmentierung und Dezentrierung die Vorteile einer Patchwork-Identität auf, bei der das Subjekt zum Konstrukteur seiner eigenen Person wird und sich von den Erwartungen des Umfeldes abnabelt. Damit ist nicht das Ende des Sozialen gemeint. Die Patchwork-Identität setzt sich von der beliebig multiplen ab. Unter den Bedingungen der Pluralisierung ist es bei den vielfältigen Erwartungen besonders wichtig, seine eigene zu definieren. Zur Identität der pluralistischen Gesellschaft zählt Keupp das reflexiv-kommunitäre Ich, das sich vom proteischen wie vom fundamentalistischen Selbst unterscheidet. Zum proteischen gehört die allseits fitte Person. Sie sucht keinen persönlichen Kern, legt sich nie definitiv fest. Das fundamentalistische Selbst setzt auf ewige Wahrheiten und paart sich mit dem nationalen Größenselbst. Das reflexiv-kommunitäre Selbst versteht sich im kommunitaristischen Sinne als Alternative zum liberalistischen. Es lehnt die Fiktion eines ungebundenen Selbst ab.

Trotz universeller Verhaltensmuster, die teilweise die Vielfalt der Lebensentwürfe einschränken, lässt sich heute wohl eine Pluralisierung der Lebensstile feststellen, die partielle Freiheiten erhöht. Vielleicht gerät die meines Erachtens oft überschätzte, aber durchaus vorhandene Vielfalt zum heilsamen Stolperstein für jene, die unter den neuen Bedingungen die alte deckungsgleiche Identität suchen oder der Versuchung erliegen, möglichst vielen fremden Erwartungen gerecht zu werden. Die Pluralisierung beinhaltet immerhin die Chance, dass sich mit der Erfahrung der größeren Vielfalt ein Selbstverständnis verbreiten könnte, das Differenzen respektiert. Die ambivalente Identität lässt nach meinem Verständnis Widersprüche zu, ohne in Beliebigkeit abzudriften. Die Akzeptanz einer Differenz, die nicht auf Spaltung angelegt ist, dynamisiert die Entwicklungsprozesse. Sie kann gefährlich-ausgrenzende Homogenisierungen verhindern, die Identität als etwas verstehen, das sich gemäß alten Gemeinwohlkonzepten von oben und für alle verordnen lässt. Es gilt wohl deutlich Abstand zu deckungsgleichen Identitätsvorstellungen zu halten, die verkennen, dass Identität gerade dort zustande kommt, wo Widersprüche zugelassen sind.

Ich komme im Zusammenhang mit neuen Formen der Verbindlichkeit darauf zurück.

3. Das Fremde im Vertrauten

Max Weber (1980/1922, p. 201) beschrieb, wie soziale Schließungen soziale Ungleichheit erzeugen. Georg Simmel (1983/1908, p. 509) verglich den Fremden mit dem Armen. Beide, der Fremde und der Arme, befinden sich in der Gesellschaft drinnen und draußen. Der Fremde ist nicht der Wandernde, der heute kommt und morgen geht, sondern der, der heute kommt und morgen vielleicht bleibt. Nähe und Distanz bilden eine Einheit. Das Nahe ist fern, das Ferne nah. Der Fremde ist, wie der Arme, ein Zugehöriger, der sich (meistens nur) teilweise außerhalb befindet. Weil er über wenig materielle Ressourcen verfügt, muss er besonders mobil bzw. flexibel bleiben. Die verordnete Ungebundenheit bedeutet Zwang. Sie ermöglicht aber auch eine Beweglichkeit, die freiheitliche Momente beinhaltet und gerade deshalb Neid wecken kann.

Ich gehe hier zunächst von der Frage aus, wie wir Fremdes verstehen. Sie unterstellt, dass es möglich ist, Fremdes zu verstehen. Aber verstehen wir Fremdes? Wenn Fremdes das ist, was wir nicht verstehen, müsste meine Ausgangsfrage eigentlich anders lauten. Es sei denn, wir verstehen Fremdes, indem wir es nicht verstehen. Mich interessiert, wie kooperativ sich das Eigene und Fremde zueinander im Konflikt befinden. Wer die Dynamik zwischen dem Eigenen und dem Fremden verstehen will, muss das Eigene im Fremden und das Fremde im Eigenen bzw. im Vertrauten entdecken.

Ich verstehe das Eigene als das Vertraute, das Fremde als das Unvertraute, und nehme an, dass sich das Eigene und das Fremde miteinander im Konflikt befinden. Mit Konflikt meine ich einen Widerstreit. Verstehen ist ein aktives Tunwort. Es bedeutet, einen andern Bezugsrahmen wahrzunehmen und den subjektiv gemeinten Sinn nachzuvollziehen. Soweit mein Verständnis der Begrifflichkeit. Definitionen beinhalten jedoch keine Wahrheiten. Sie sind Hilfsmittel und unterstützen uns, wenn wir uns sozialen Realitäten annähern, die wir stets selbst mitkonstruieren.

Ob und wie wir Fremdes verstehen, hängt vom (produktiven) Umgang mit dem Konflikt zwischen dem Eigenen und dem Fremden ab. So lautet meine Annahme. Sie leuchtet wohl ein, so allgemein formuliert. Aber sind das eigene Vertraute und das fremde Unvertraute zwei klar voneinander trennbare Bereiche? Gibt es nicht viel Fremdes im Vertrauten und Vertrautes im Unvertrauten? Gegenläufigkeiten und Ambivalenzen kennzeichnen die Moderne. Soziologe Ulrich Beck (1986) beschreibt die reflexive Mo-

dernisierung als Epoche des Und. Das Sowohl-als-auch löst das Entweder-oder ab. Gleichzeitigkeiten ersetzen Ungleichzeitigkeiten und ultimative Gegensätze. Gegenläufigkeiten gehören dazu. Dabei interessiert, wie das verbindende Und auch die Dynamik zwischen dem Eigenen und dem Fremden prägt, zwischen Nähe und Distanz, zwischen drinnen und draußen, zwischen Integration und Ausschluss, verstanden als Prozesse aktiver Beteiligung bzw. Loslösung.

4. Integration und Ausschluss

Wir untersuchten das Verhältnis von Integration und Ausschluss im Rahmen eines Forschungsprojektes über die Segmentierung der Sozialhilfe. Dies als Teilprojekt des Nationalfondsprogramms 51 (Integration und Ausschluss). Wir analysierten, wie sich die Kategorisierung auswirkt, nach welcher die Sozialhilfe ihre Klientel einteilt beziehungsweise selektiert. Die Sozialhilfe konzentriert ihre Anstrengungen derzeit auf Sozialhilfeabhängige, die noch intakte Chancen haben, im ersten Arbeitsmarkt eine Beschäftigung zu finden. Wer zu dieser privilegierten Gruppe gehört, erhält einen größeren Handlungsspielraum mit materiellen Anreizen und Risiken. Es gibt Sozialhilfeabhängige, die das schätzen. Sie fühlen sich ernst genommen, stärker beachtet und sind bereit, Einbussen hinzunehmen, wenn sich ihre Erwerbsintegration nicht verbessert. Andere Sozialhilfeabhängige fühlen sich durch die persönliche Beteiligung an den Chancen und Gefahren mehr gestresst. Sie erleben gerade die erfolgreiche Integration als Ausschluss. Denn ihre Erwerbsintegration im prekären Niedriglohnsektor belastet ihre sozialen Beziehungen.

Eine andere Gruppe bilden Sozialhilfeabhängige, die sich laut Sozialhilfe weder in den ersten Arbeitsmarkt integrieren können, noch in der Lage sind, als Gegenleistung für ihre Unterstützung gemeinnützige Tätigkeiten zu verrichten. Sie erhalten das Geld nunmehr mit weniger Auflagen. Den einen entspricht diese Vereinfachung. Sie fühlen sich entlastet, können nun auf pro forma Bewerbungen verzichten und das tun, was sie gerne tun. Der kategorische Ausschluss aus der Erwerbsarbeit gibt ihnen die Möglichkeit, sich um ihre soziale Integration zu kümmern. Der Ausschluss fördert ihre Integration. Andere, die zu dieser Gruppe der Ausgemusterten gehören, suchen verzweifelt einen Job. Sie wollen keine Rente. Ich will Arbeit und nicht invalidisiert werden, erklärt eine gut fünfzigjährige Bezügerin von Sozialhilfe. Sie spricht mehrere Sprachen, hat schon zwei Bücher geschrieben und selbst illustriert und versteht nicht, warum sie laut Sozialhilfebehörde für keine Erwerbsarbeit mehr infrage kommt. Diese Frau wehrt sich gegen den Ausschluss aus der Erwerbsarbeit. Sie erlebt den Ausschluss

nicht als Chance zur sozialen Integration, obwohl sie gerne Bilder malt und ausstellt.

In einer früheren Studie (Kutzner et al. 2004) untersuchten wir im Rahmen des Nationalfondsprogramms 45 (Sozialstaat Schweiz) die Dynamik von Integration und Ausschluss bei erwerbstätigen Armen. Um heraus zu finden, was dazu führt, dass erwerbstätige Arme auf keine Unterstützung durch die Sozialhilfe mehr angewiesen sind, analysierten wir die soziale Lage von rund 260 aktuellen und 140 ehemaligen working poor. Bei den ehemaligen working poor stellten wir fest, dass rund 50% ihre Situation durch ein höheres Einkommen verbessern konnten. Die Hälfte von ihnen allerdings durch die Ausweitung des Erwerbsgrades in prekäre Arbeitsbereiche. Diese Form der (Erwerbs-)Integration ist instabil. 25% weitere verbesserten ihre Situation, weil sie eine (AHV- oder IV-) Rente erhielten. Die restlichen 25% erhöhten ihr Haushaltseinkommen durch die Veränderung ihrer Lebensform, beispielsweise durch Heirat (mit Doppelverdienst) oder durch den Wegfall von Unterstützungspflichten (Auszug von Kindern). Um sich finanziell zu sanieren, verschlechterten viele ehemalige working poor ihre Wohnlage. Sie zogen in engere, günstigere Wohnungen in benachteiligten Quartieren. Ihr Rückzug förderte sowohl den sozialen Ausschluss als auch die soziale Integration in ein Milieu, das ihnen vertrauter ist.

5. Drinnen und Draußen

Als wir 1991 die Basler Armutsstudie (Mäder et al. 1991) durchführten, beurteilten wir die Dynamik zwischen Integration und Ausschluss anders als heute. Der Eindruck überwog, working poor seien als Erwerbstätige relativ gut integriert und bräuchten, wie Alleinerziehende, vorwiegend Geld, um ihre existenziellen Bedürfnisse zu befriedigen. In der neuen Studie über working poor (Kutzner et al. 2004) stellen wir indes eine Kumulation sozialer Probleme fest, die sich mit anhaltender Abhängigkeit ergibt und selbst bei zunehmender Erwerbsintegration gegenläufige Ausschlusstendenzen verstärkt. 1991 fiel uns auch ein starker innerer Rückzug von Armutsbetroffenen auf, die sich für Verhältnisse verantwortlich fühlen, die primär gesellschaftlich verursacht sind. Wir erklärten uns diesen Rückzug durch den hohen Individualisierungsgrad und die Tabuisierung der Armut, die dazu führt, dass Betroffene nach außen den Anschein erwecken, alles sei in bester Ordnung. Heute habe ich den Eindruck, dass sich resignative Haltungen, die sich hinter den Fassaden verbergen, mehr in eine Empörung verwandeln. Das mag mit der größeren Transparenz sozialer Ungleichheiten zu tun haben. Wenn Eltern erleben, wie ihre Kinder keine Lehrstelle

finden, während Manager hohe Saläre erzielen, empfinden sie Wut. Die Empörung fördert da und dort die Bereitschaft, sich mehr für eigene Interessen einzusetzen. Sie erhöht aber auch die Gefahr, Halt bei autoritären und populistischen Kräften zu suchen, die eine rigide Ordnung anstreben. Working poor sind jedenfalls trotz Erwerbsintegration sowohl integriert als auch ausgeschlossen. Sie sind gleichzeitig drinnen und draußen.

Je nach dem, wie wir die Dynamik zwischen Integration und Ausschluss beurteilen, ergeben sich andere Bewältigungs- und Interventionsstrategien. Von einer mechanischen Trennung ausgehend, dominierte in der Armutsforschung lange ein ultimatives Entweder-oder. Die einen betonten die innere Dynamik der Armut, andere die äußere. Beide konnten sich dabei auf renommierte Vordenker berufen. Oscar Lewis (1966) beschrieb (teilweise in Anlehnung an die Tradition der Chicago School) als *Culture of Poverty*, wie subjektive Faktoren eine eigene Kultur der Armut prägen. Wer sie verstehen und beeinflussen will, muss beim Individuum ansetzen. Charles Valentine (1968) wies hingegen auf die Bedeutung gesellschaftlicher Rahmenbedingungen für die Vielfalt der Armutskulturen (*Culture and Poverty*) hin. Er setzte der psycho-sozialen Hilfe die sozioökonomische entgegen. Für mich schließen sich diese unterschiedlichen Zugänge nicht aus. Was sich drinnen und draußen vollzieht, ist dialektisch miteinander verbunden. Das eine dokumentiert sich im andern. Und umgekehrt. Diese Gleichzeitigkeit hebt die Gegensätze nicht auf, verbindet sie aber. Ich halte es für wichtig, diese Dynamik zu beachten. Jean-Paul Sartre fragte immer wieder, was der Mensch aus dem macht, was die Verhältnisse aus ihm machen. Diese Sicht ist nicht selbstverständlich. Im Kontext gängiger Subjektivierung führen dominante Diskurse davon weg, die Kontexte einzubeziehen. Sie ignorieren, wie sich Gesellschaftliches im Individuellen und auch in allen Subkulturen dokumentiert.

6. Nähe und Distanz

Soziale Ungleichheit liegt vor, wenn Mitglieder einer Gesellschaft dauerhaft in unterschiedlichem Maße über notwendige oder begehrte Güter verfügen. Es geht dabei um die Verteilung von Wohlstand, Ansehen und Macht. Was einst als Grundwiderspruch zwischen gesellschaftlicher Produktion und privater Aneignung diskutiert wurde, wird heute nur noch selten thematisiert. In der Sozialstrukturforschung verlagert sich der Blick von der vertikal geschichteten zur horizontal gegliederten Ebene (Geissler 2001, p. 537). Die Klassenmodelle des 19. Jahrhunderts unterschieden die Lohnarbeitenden vom Bürgertum nach der Verfügungsgewalt über die Produktionsmittel. Analysen sozialer Schichten und Klassen definierten in der

ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts die Menschen nach weiteren Merkmalen wie Beruf, Qualifikationen, Einkommen und Besitz. Der Blick galt nach wie vor primär vertikalen Ungleichheiten. Das änderte sich im Laufe der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts.

Theorien sozialer Lagen beziehen das subjektive Wohl (Lebenszufriedenheit) stärker ein. Horizontale Ungleichheiten stehen auch bei Modellen sozialer Milieus im Vordergrund, die heute oft als eigene Subkulturen behandelt werden. Sie betonen die Lebensauffassung, den Lebensstil und die Wertorientierung. Die Lagen-, Milieu- und Subkulturanalysen weisen auf wichtige Differenzierungen hin, vernachlässigen aber gesellschaftliche Gegensätze. Sie suggerieren eine Entwicklung, die von Klassen und Schichten zu Lagen, Milieus und isolierten Subkulturen führe. Die Suche nach Glück scheint die Sorge um das Materielle abzulösen. Das Erlebnis orientierte Denken ersetzt das Produkte orientierte. Der Alltag verkommt so zur Lebensbühne und Verlängerung der Innenwelt. Symbolwelten, wie sie sich in Subkulturen stark manifestieren, scheinen frei wählbar und ganz zentral zu sein.

7. Akzeptanz und Differenz

Die Vorurteilsforschung beschäftigt sich seit geraumer Zeit damit, wie sich Stereotypen verhindern lassen. Allport legt in seinem Werk über die Natur des Vorurteils (1954) dar, wie wichtig persönliche Kontakte sind. Nach seiner Annahme können häufige Kontakte und gute Kenntnisse Vorurteile auflösen. Wesentlich sind allerdings die Bedingungen, unter denen die Kontakte stattfinden. Möglichst enge Kooperationen tragen am ehesten dazu bei, Vorurteile abzubauen. Anders äußert sich Adorno in seinem Werk über die autoritäre Persönlichkeit (1950). Er führt die Vorurteile auf keinen Mangel an Kontakten zurück. Sie wurzeln vielmehr in der intra-psychischen Dynamik des Individuums, die es psychoanalytisch und auf die Sozialisation bezogen zu deuten gilt. Versuche einer Synthese unterscheiden die soziale Fremdheit von der kulturellen. Die soziale Fremdheit impliziert die (ausgrenzende) Nichtzugehörigkeit und erfordert eine umfassende, strukturell wirksame Inklusion. Mit der kulturellen Fremdheit ist hingegen eine Unvertrautheit gemeint, die sich viel einfacher durch Lernen und Gewohnheit überwinden lässt.

Das Eigene und das Fremde sind eng miteinander verknüpft. Das Eigene ist keine feste Kategorie. Es besteht nicht aus einem inneren, quasi wahren Kern, den es zu entdecken gilt. Das Eigene entsteht prozessual und befindet sich stets im Wandel. Unser Ich ist ein werdendes Ich, das sich permanent verändert und nie ganz fassen lässt. Auch das Vertraute ist mir nie

ganz vertraut. Es bleibt stets ein wenig unvertraut. Wenn ich mich ihm annähere, entdecke ich Fremdes. So wie ich im Fremden auch Vertrautes entdecken kann, wenn ich es nicht durch exkludierende Grenzziehungen festzurre, um mein eigenes Ich zu stabilisieren. Ethnozentrische und nationalistische Sichtweisen zielen darauf ab, Grenzen aufzubauen, um sich über andere zu erhöhen. Doch die Überidentifikation mit dem Eigenen zeugt von Unsicherheit. Sie bietet Halt, indem sie simplifiziert und pauschalisiert, statt differenziert. Das Fremde verkommt so zu einem weitgehend selbst produzierten Konstrukt. Die Abgrenzung ermöglicht Zugehörigkeit zum scheinbar Nicht-Fremden.

Es gibt aber auch eine andere Nähe durch Distanz. Durch Respekt vor dem Fremden, das sich mir stets entzieht und weder fassen noch vereinnahmen lässt. Sich fremd fühlen kann auch eine Form sein, die Nicht-Akzeptanz des Fremden nicht zu akzeptieren. Dieses Verständnis relativiert das intentionale Verstehen der hermeneutischen Tradition. Das Fremde bleibt fremd, indem es sich nicht identifizieren lässt. Interessant ist, dass auch das Verfremden sozialer Realitäten dazu beitragen kann, diese besser zu verstehen (Honold 1997). Wer Fremde unter Fremden trifft, mag erfahren, dass nichts Menschliches ihm fremd ist und Menschen gleichwohl soziale Wesen sind. Doch die zugelassene Fremdheit verbindet. Wer seine eigenen Ängste akzeptiert, findet eher Zugang zu andern Geängstigten, ohne sie dadurch wirklich zu verstehen. Die Fremdheit verbindet, indem sie bestehen bleibt. Sie hilft, das andere Ich als anderes Ich zu anerkennen. Die Akzeptanz setzt die Bejahung der Differenz voraus. Dazu gehört die Integration der eigenen Fremdheit. Sie ermöglicht eine Vertrautheit, die Ambivalenzen zulässt und darauf verzichtet, Ordnung durch rigide Normierung oder Homogenisierung herzustellen.

Anstelle des symbiotisch Nahen oder des hoch stilisiert Anderen ermöglicht das Selbstverständnis, dass Grenzen nur partiell überwindbar sind, eine Vertrautheit mit sich und andern. Die Akzeptanz der Pluralität anerkennt Widersprüche, ohne in eine beliebige Offenheit abzudriften, die alles offen lässt. Der Ausbruch aus früheren Formen der Zwangsgeborgenheit, die Soziologe Theodor Geiger als Kuhstallwärme der Gemeinschaft bezeichnete, hat zu einer sachlichen Distanziertheit geführt. Doch bei der angestrebten Coolness ist es heute vielen allzu cool geworden ist. Das kann die Bereitschaft fördern, neue Verbindlichkeit zu suchen. Dies allerdings aus freien Stücken und weniger in sozial möglichst abgegrenzten Subkulturen, sondern vielmehr im Sinne einer widerständigen Verbindung zwischen vertrauter Fremdheit und fremder Vertrautheit, die das Fremde im Eigenen und das Eigene im Fremden sieht und so ein wenig versteht. Gewiss, Subkulturen konstituieren Gesellschaft wesentlich mit. Doch alle Angehörigen bleiben der pluralistischen Gesellschaft vielfach verbunden. Sie

bewegen sich als Individuen zwischen der (den) verschiedenen Subkultur(en) und der so genannten Mehrheitsgesellschaft.

Referenzen

- Beck, Ulrich 1986, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Geissler, Rainer 2001, «Facetten der modernen Sozialstruktur – Modelle und Kontroversen», in: Victoria Jäggi, Ueli Mäder und Katja Windisch (Hg.), *Entwicklung, Recht, Sozialer Wandel*, Bern: Peter Lang, pp. 537-551.
- Honold, Alexander 1997: «Das Fremde verstehen – das Verstehen verfremden: Ethnographie als Herausforderung für Literatur- und Kulturwissenschaft», in: *Internet-Zeitschrift für Kulturwissenschaften*, Nr. 1, Berlin 1997.
- Keupp, Heiner 1995, «Der Mensch als soziales Wesen – Sozialpsychologisches Denken im 20. Jahrhundert», in: ders. (Hg.), *Lust an der Erkenntnis: Der Mensch als soziales Wesen*, München: Piper, pp. 11-51.
- Keupp, Heiner 1995, «Zerstört die Individualisierung die Solidarität? Für eine kommunitive Individualität», in: ders. (Hg.), *Lust an der Erkenntnis: Der Mensch als soziales Wesen*, München: Piper, pp. 331-367.
- Kutzner, Stefan, Mäder, Ueli und Knöpfel, Carlo 2004, *Working poor in der Schweiz. Wege aus der Sozialhilfe*, Zürich: Rüegger.
- Lewis, Oscar 1966: «Culture of Poverty», in: *Scientific American*, 215, pp. 19-24.
- Mäder, Ueli, Biedermann, Franziska, Schmassmann, Hector und Fischer, Barbara 1991, «Armut in Basel-Stadt», *Social Strategies*, Basel: Karger & Libri.
- Paugam, Serge 2000, «L'exclusion: usages sociaux et apports de la recherche», in: Jean-Michel Berthelot (Hg.), *La Sociologie française contemporaine*, Paris : PUF, pp. 155-171.
- Simmel, Georg, 1983: *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. Berlin (1.A. 1908): Duncker & Humblot.
- Valentine, Charles 1968, *Culture and Poverty*, Chicago: Univ. of Chicago Press.
- Weber, Max 1980, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen: Mohr (1.A. 1922).